55e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 38 22 SEPTEMBRE 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

SOMMAIRE

I Dieu. — 1. Abbé J. Raimond, *Je crois en Dieu*. — 2. Garrigou-Lagrange, O. P., *De Deo Uno*. — 3. Pedro Descoqs, S. J., *Le mystère de notre élévation surnaturelle*.

II. Dieu et la création : nature et surnature. — 4. P.-M. Périer, *Le Transformisme : l'origine de l'homme et le dogme catholique*. — 5. C. Boyer, S. J., *Tractatus de Gratia divina*. — 6. P. Lumbreras, O. P., *De justitia*. — 7. J. Wang-Tch'ang-Tche, S. J., *S. Augustin et les vertus des païens* (La philosophie morale de Wang Yang-Ming). — 8. Opuscules de S. Augustin : *Problèmes moraux* (trad. de G. Combès). — 9. PP. Folghera et Webert, O. P., *La Résurrection*.

III. Le Corps mystique et le sacerdoce du Christ. — 10. Ant. Neumeyer, *De Christo Angelorum capite*. — 11 Abbé Gasque, *Corps mystique, Vie chrétienne*. — 12. L. Soubigou, *La Croix et l'Autel ; le sacrifice de Jésus et de son Corps mystique*. — 13. H. Bouëssé, O. P., *Théologie et Sacerdoce*. — 14. J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. Jésus-Christ*.

IV. Mariologie. — 15. *Bulletin de la Société Mariale* (1936) [R. P. Druwé, S. J. ; abbé Bonnichon ; R. P. Cl. Dillenschneider ; R. P. Philipon, O. P.]. — 16. « Les Cahiers de la Vierge ». N° 20 : E. Neubert, *La doctrine mariale de M. Chaminade ;* N° 21 : Henry Bars, *Regina Pacis*. — 17. Mgr G. Breynat, *S. Joseph, père vierge de Jésus*.

V. Ecclésiologie. — 18. Collection *Unam sanctam*. N° 2 : J. Mœhler, *L'unité dans l'Eglise*. — 19. X... *La Primauté Romaine dans les premiers siècles de l'Eglise*.

VI. Ouvrages généraux. — 20. Dom B. Steidle, O. S. B., *Patrologia seu historia antiquæ litteraturæ ecclesiasticæ*. — 21. B. Altaner, *Patrologie*. — 22. Jean de St-Thomas, *Cursus theologicus*, t. ii et iii. — 23. Dom Rudloff, O. S. B., *Petite théologie dogmatique à l'usage des simples fidèles*.

§ I. — Dieu

Le problème de Dieu se trouve au principe et à la fin de toute question religieuse. La « théologie » n'est-elle pas, par définition même, la science de Dieu, considéré soit en lui-même, soit dans ses rapports avec le monde créé ?

1. — Dans cette « Chronique de théologie » nous commencerons par les questions concernant Dieu considéré en lui-même : c'est le point de départ logique. C'est par là que M. l'abbé J. Raimond, aumônier de la Légion d'honneur, débute dans la synthèse dogmatique et morale de la religion chrétienne qu'il nous avait promise l'an dernier (voir *Ami* 1937, p. 604).

Le tome ii de cette synthèse est intitulé : *Je crois en Dieu (son existence)* [1]. L'auteur a voulu, en une sorte de « Somme apologétique » complète et pratique, présenter le résultat des efforts entrepris jusqu'à ce jour pour la défense de la foi.

Les arguments invoqués pour établir la vérité de l'existence de Dieu sont groupés sous trois aspects :

Quatre arguments de *foi* humaine et divine (besoin de Dieu, la croyance universelle, les bienfaits de la foi et le dogme chrétien de l'existence de Dieu) : telle est la matière de la première partie du volume. Les cinq voies de la *Somme théologique* forment la seconde. La 3e étudie les manifestations de Dieu dans l'histoire (apparitions, prophéties et miracles). Conformément à son programme, qui veut passer « de la vérité à la vie », l'auteur s'est assigné pour tâche, dans la 4e partie, de montrer que la religion découle de la connaissance de Dieu et de rappeler comment, même au simple point de vue naturel, elle est nécessaire à l'individu, à la famille, à l'Etat.

On voit par cette rapide analyse toute la portée de cet ouvrage sur l'existence de Dieu. Etude sommaire, en vérité, dans laquelle l'auteur a voulu plutôt indiquer les solutions que les approfondir, mais étude des plus satisfaisantes pour l'esprit et le cœur.

La grande idée, souverainement juste et bienfaisante, qui s'en *dégage*, est l'impossibilité d'assigner une raison suffisante aux phénomènes soit physiques, soit même psychologiques, sans remonter à une cause suprême, immuable, parfaite. « Toute preuve valide de l'existence de Dieu doit forcément se ramener à l'une des cinq de S. Thomas, et toute preuve vraiment autre ne doit avoir aucune valeur » (p. 143).

La conclusion pratique de ce bel ouvrage n'a rien d'intolérant et d'absolu. S'adressant non seulement aux croyants, qui trouveront ici un réconfort pour leur foi, mais encore aux incroyants, l'auteur ne demande pas à ceux-ci « d'embrasser aussitôt la Religion du Christ, mais tout d'abord de professer celle que la raison leur impose, puis de désirer et de rechercher la vraie Religion révélée, que déjà la raison leur montre comme l'achèvement nécessaire de la religion naturelle » (p. 281-82).

2. — Les mêmes idées, du moins quant à leur aspect spéculatif, sont reprises, mais avec toute la profondeur, toute l'ampleur et les nuances qu'exigent des leçons s'adressant à des théologiens de

[1] Vol. in-12 de 288 p., 15 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

profession, par le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., professeur à l'Angelicum [2].

Ce commentaire du traité *De Deo Uno* de S. Thomas est le cours même qui a été donné par l'auteur sur ces questions fondamentales. En suivant le texte de S. Thomas, article par article, il y reprend quelques-unes des principales thèses de son grand ouvrage philosophique, *Dieu, son existence et sa nature* (Paris, 1915, Beauchesne ; 5e édition 1929 ; voir *Ami* 1929, p. 476), lequel était lui-même un achèvement de l'article *Dieu* du *Dict apol. de la Foi catholique*. Mais ici, se plaçant au point de vue théologique, il traite longuement, à la lumière de la révélation, certaines questions d'ordre surnaturel qu'il n'avait pu considérer dans le précédent ouvrage.

Avec raison, il insiste sur la clef de voûte de tout l'édifice thomiste du traité *de Deo Uno :* l'identité en Dieu seul de l'essence et de l'existence : cette vérité apparaît comme le terme de toutes les preuves de l'existence de Dieu. On voit par là en quoi la construction théologique de S. Thomas est notablement différente de celles de Duns Scot et de Suarez, en particulier pour établir la distinction réelle et essentielle de Dieu et du monde et réfuter les diverses formes du panthéisme.

Les problèmes relatifs aux attributs de Dieu, notamment ceux qui concernent la science, la volonté, la providence, la prédestination et la réprobation, sont traités d'après les principes du pur thomisme. Nous avons tant de fois rappelé dans l'*Ami* les positions sages et cohérentes adoptées par le P. G.-L., qu'il est inutile d'insister aujourd'hui.

Le volume paraît considérable et son prix n'est pas à la portée de la bourse de tous ; il n'est cependant qu'un commentaire assez succinct de la *Somme*, cet excellent manuel à l'usage des étudiants. On n'y cherchera pas une érudition qui ne s'adresse qu'aux « *proficientes* » ; on y trouvera surtout, pour les « *incipientes* », l'enseignement adéquat à une solide formation de l'esprit et à la disposition vraiment organique des parties de la science sacrée et à leur équilibre.

La partie concernant la vision béatifique relève spécifiquement de l'ordre surnaturel. Tous les théologiens catholiques sont d'accord sur ce point. L'accord est moins parfait en ce qui concerne la « démonstration rationnelle » de la possibilité de cette vision. On sait que dans la théologie actuelle, quelques voix autorisées se sont fait entendre en faveur d'une telle démonstration. Déjà, dans la *Revue Thomiste* (1933, p. 669-88), le P. G.-L. s'était inscrit en faux contre une telle prétention, dans son article : *La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer ?* Il reprend aujourd'hui l'essentiel de sa démonstration (p. 254-69), le sujet de la controverse étant « le désir naturel du surnaturel », dont parle S Thomas dans la Ia IIæ, q. 3, art. 8, et dans *Contra Gentes*, l. III, c. 50.

3. — Contre la thèse d'une démonstration rationnelle de la possibilité de la vision béatifique, le P. Garrigou-Lagrange a apporté non seulement les arguments de raison, couramment développés dans les manuels de théologie, mais encore a indiqué d'un mot ceux d'autorité, puisés principalement dans les documents du magistère contre le semi-rationalisme de Frohschammer et dans les décisions du concile du Vatican (p. 246, note 1).

Ces arguments positifs, utilisés dans le même sens que chez le P. G.-L., le P. Descoqs, S. J., vient de les reprendre dans une brochure d'allure plus combative [3], contre la thèse à laquelle nous faisions allusion, thèse défendue par quelques-uns de ses confrères. (Ce qui, soit dit en passant, montre la très grande liberté de doctrine laissée par la Compagnie de Jésus à ses membres sur la plupart des problèmes cependant fondamentaux de la théologie).

« Malgré ses apparences et son allure polémique, écrit le P. D., le présent opuscule a la prétention d'être avant tout une étude positive de théologie. Il prend comme base de discussion un mémoire considérable publié récemment par un théologien en renom [4] et, à l'occasion de ce texte, il se propose de préciser le sens et la valeur d'une thèse de théologie vraiment capitale. Dans cette thèse, en effet, il ne s'agit de rien de moins que du point de rencontre où doit se marquer la distinction essentielle ou au contraire l'identité radicale des deux ordres de la nature et de la grâce, de la philosophie et de la foi, et l'on peut bien dire que toute la question du surnaturel, qui est la grande question des temps modernes, s'y trouve engagée » (p. 5).

La question est celle-ci : *La raison peut-elle, avec ses seuls moyens, en dehors de la Révélation, démontrer la possibilité de la vision intuitive de l'essence divine et, par le fait même, la possibilité de l'élévation surnaturelle pour une nature créée comme la nôtre ?* Nous l'avons déjà laissé entendre : le P. D. défend ici la thèse négative, communément admise. Mais il la défend en exploitant, d'une manière plus approfondie qu'on ne l'avait fait jusqu'à ce jour, les documents du Magistère.

C'est, en premier lieu, le Bref *Gravissimas inter* de Pie IX contre les thèses de Frohschammer. Celui-ci prétendait que « la philosophie rationnelle est à même de comprendre et de traiter par ses propres méthodes... *le dogme de notre fin surnaturelle, ainsi que tout ce qui s'y rapporte.* »

En second lieu, c'est le concile du Vatican luimême, établissant deux catégories de vérités religieuses : les unes qui ne sont pas inaccessibles à la raison..., les autres « entièrement inaccessibles à la raison humaine, à savoir, tous ces biens que nous sommes appelés à participer en raison de notre élévation surnaturelle et que Dieu dans sa bonté a décidé de nous communiquer. »

La discussion de ces documents, sens et portée, interprétation du P. de Broglie et réfutation par le P. Descocqs, forment la partie essentielle de la brochure. L'auteur en tire finalement des conclusions métaphysiques qui nous paraissent une

[2] *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomæ*, auctore Reginaldo Garrigou-Lagrange, O. P. — In-8 de 582 p., 115 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

[3] Pedro Descoqs, S. J., professeur au scolasticat de Jersey. — *Le Mystère de notre élévation surnaturelle.* — In-8 de 136 p., 12 f. — Paris, Beauchesne.

[4] P. G. de Broglie, S. J. — *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, dans la *Nouvelle Revue Théologique* (1937, p. 337-376).

excellente mise au point de l'impossibilité radicale où se trouve la nature humaine, malgré ses déficiences et ses besoins, de prouver par son inachèvement même et son désir de vérité et de béatitude transcendantes la possibilité d'une destinée surnaturelle gratuite.

Avec le P. Descocqs, nous admettons pleinement, tant qu'un jugement officiel de l'Eglise ne sera pas intervenu, la licéité de la thèse adverse : mais — est-il besoin de le dire après tout ce que nous avons déjà écrit ici dans le même sens ? — avec lui nous nous en tenons à la thèse négative, la seule qui soit conforme à l'enseignement traditionnel et qui surtout nous paraisse sauvegarder pleinement la distinction du surnaturel et du naturel.

§ II. — Dieu et la création. Nature et surnature

Les ouvrages précédents nous laissent entrevoir que Dieu a manifesté sa puissance et sa bonté dans la création sur un double plan : le plan naturel, en donnant l'existence aux êtres distincts de lui conformément aux exigences de chacun d'eux ; et le plan surnaturel, en élevant les créatures intelligentes à un ordre supérieur, celui de la vie de la grâce dont le terme final est la vision béatifique.

4. — Un excellent ouvrage vient de paraître, revendiquant les droits du Créateur dans le plan naturel, en face des théories scientifiques contemporaines sur l'origine des êtres et, en particulier, sur l'origine de l'homme [5]. Ces théories sont nettement favorables au transformisme. M. PÉRIER (qui est mort alors qu'il venait d'envoyer son manuscrit à l'impression) établit d'une façon aussi compétente que lumineuse, quelle doit être, au point de vue du dogme de la Création, l'attitude des catholiques à l'égard des hypothèses transformistes.

Nous sommes heureux de trouver, dans les conclusions de l'auteur, la confirmation des solutions que nous avons maintes fois préconisées dans l'*Ami*. Il serait déplorable, en effet, que les catholiques manifestent au transformisme une opposition maladroite et routinière : une telle attitude fortifie les incrédules dans leurs préjugés et les croyants sont troublés dans leur foi. « On peut être catholique et transformiste, déclare nettement notre auteur, à condition de respecter les exigences de la foi, qui sont aussi celles de la raison, quant à l'action créatrice et providentielle de la cause première » (p. 107). Quelle difficulté métaphysique et dogmatique peut-on trouver dans une création qui, au lieu d'impliquer un fixisme rigide, s'accommode d'un développement organique progressif et s'affirme comme une montée progressive de l'être ? Dès lors que vous placez Dieu à la source de cette évolution et que vous ne vous enfermez pas systématiquement dans un transformisme mécanique et athée, vous êtes en règle avec la doctrine catholique. Dans le transformisme spiritualiste et *chrétien*, Dieu, au lieu d'agir seul comme le suppose la doctrine fixiste, agit avec le concours des énergies naturelles déjà existantes ; et cela ne change rien à la totale *dépendance* de la créature à son égard.

Dans le transformisme bien compris, Dieu est et reste donc à l'origine de tout être. Il est aussi et reste à l'origine de toute vie. La science est incapable de découvrir l'origine de la vie. Sur ce terrain, elle ne peut présenter aucune affirmation valide. Mais à supposer, par impossible, que des réactions chimiques savantes puissent produire une cellule vivante, il ne faudrait pas s'émouvoir des chants de triomphe qui pourraient retentir dans le clan des savants mécanistes et matérialistes. Nous affirmerions encore que c'est absurdité de vouloir tirer le vivant de l'inerte Nous penserions, avec S. Grégoire de Nysse, que le Créateur a déposé, dans la matière, des virtualités susceptibles de se manifester, à l'heure de la Providence, par la mystérieuse apparition de la vie.

Le récit biblique de la création de l'homme et de la femme n'apporte pas lui-même de difficulté réelle à l'application du transformisme à la formation du corps humain. Métaphysiquement, il est impossible qu'un corps puisse évoluer par lui-même au point de devenir matière organique et vivante, apte à recevoir l'âme humaine comme forme substantielle. C'est l'âme elle-même qui, au moment de son infusion, lui donnera d'être corps humain. Et par conséquent, en admettant une évolution d'organismes inférieurs *vers* l'organisme humain, la transformation totale ne pourra se produire que par l'intervention divine infusant l'âme au corps, et Dieu devra être dit l'auteur de l'âme comme du corps. L'exemple de la formation du corp humain dans le sein maternel est une démonstration typique de cette vérité : « C'est par la puissance divine, écrit S. Thomas, que les deux éléments de l'homme, corps et âme, sont produits, bien que la formation du corps ait pour cause immédiate le développement du germe naturel et que l'âme soit produite immédiatement par Dieu ». (*Contra Gentes*, II, c. 84). A plus forte raison Dieu est-il, à l'origine de l'espèce, le créateur du premier corps humain, auquel seule l'âme, créée par lui, confère la dignité humaine.

La dernière partie du volume, « *Les races humaines préhistoriques* », nous apporte — et cela se conçoit facilement — des solutions moins fermes. L'*ancienneté* de l'espèce humaine, aussi reculée dans le temps que la science l'estimera nécessaire, ne fait aucune difficulté au point de vue de la foi. Mais l'*unité* d'espèce, l'unité de souche de tous les êtres humains ou d'apparence humaine qu'étudient les sciences de la préhistoire, laisse place à diverses hypothèses. Le dogme catholique n'impose ici qu'un article, sur lequel d'ailleurs, à raison du péché originel, il se montre intransigeant : l'unité de souche des hommes actuels, descendants d'Adam. Pour tout le reste, liberté est laissée aux hypothèses des savants.

Toutefois, M. P. s'attache à une hypothèse qui ne nous plaît guère. Pour lui, la manière la plus simple de concilier le dogme catholique de monogénisme avec l'existence de représentants d'une souche approchant simplement de l'espèce humai-

[5] P.-M. PÉRIER. — *Le Transformisme : l'origine de l'homme et le dogme catholique*. Étude apologétique. — In-8 de 328 p., 30 f. — Paris, Beauchesne.

ne sans se confondre avec elle (Néanderthal et Cro-Magnon), ce serait « d'envisager l'hypothèse de races ayant pour ancêtre commun ce couple unique qui, enrichi par Dieu de dons merveilleux, n'a pas su conserver le trésor ; ce couple, dont la prévarication a introduit le mal dans le monde. Puisqu'elles sont filles d'Adam et d'Eve, nous sommes amenés à considérer certaines d'entre elles, Heidelberg et Néanderthal en particulier, comme des races en régression, des races dégénérées » (p. 305).

Il ne semble pas, en effet, que la déchéance originelle, qui est essentiellement une déchéance morale, puisse influer sur le physique au point de produire une régression dans l'organisme humain lui-même. De plus, il faudrait préciser en quoi consiste cette régression. Si l'on veut prétendre que, par suite de la déchéance originelle, certains hommes sont retombés à l'état inférieur d'animalité, il semble qu'on s'arrête à une doctrine pire que la corruption essentielle de la nature humaine au point de vue moral, que le concile de Trente a réprouvée à maintes reprises. De toute façon, l'idée lancée à ce sujet par M. P. demanderait à être discutée à fond et, tout bien réfléchi, nous nous rallions de préférence à la position contraire adoptée par le P. Teilhard de Chardin.

5. — Après avoir étudié la création du monde, l'élévation de l'humanité à la vie surnaturelle et sa déchéance dans et par Adam (*De Deo creante et elevante*, Rome, 1933 ; voir *Ami* 1934, p. 10), le P. Charles Boyer, S. J., publie aujourd'hui un traité *De gratia divina* [6] dont trois éditions *ad usum auditorum* ont déjà permis à l'auteur d'amener le texte à sa perfection.

L'ouvrage est conçu et rédigé, dit la Préface, « non pour instruire des savants, mais pour enseigner des commençants et leur donner, en une matière assez difficile, une doctrine solide, complète et bien ordonnée. » Ce programme est parfaitement réalisé et l'on saura gré au savant professeur d'avoir moins insisté sur les opinions qui divisent, que sur les doctrines communes fournissant aux théologiens des différentes écoles un terrain d'entente.

Le traité se divise en trois parties.

La première, « De la grâce divine, considérée en soi », étudie, en suivant l'ordre de S. Thomas dans la *Somme*, tout d'abord la nécessité de la grâce pour l'homme déchu (grâce médicinale et grâce élevante), et la nécessité de la grâce dans l'homme déjà justifié. Dans cette première question l'auteur prend position sur deux points : il estime que le juste a besoin, pour chaque acte méritoire, d'une grâce actuelle spécifiquement surnaturelle ; il distingue l'*auxilium speciale*, nécessaire à la persévérance active, du « grand don » de la persévérance finale. — La seconde question a pour objet l'essence de la grâce, d'abord habituelle, ensuite actuelle. En ce qui concerne l'essence de la grâce actuelle, le P. Boyer esquive les controverses et ne s'attache qu'à l'enseignement commun des théologiens. — Enfin la troisième question, en rappelant les différentes divisions de la grâce, s'attache plus particulièrement à mettre en relief la division de la grâce suffisante et de la grâce efficace.

La seconde partie du traité, très brève, a pour objet la cause de la grâce et la connaissance que nous pouvons avoir de notre état de grâce.

La troisième partie traite de la justification et du mérite.

On le voit par ce bref résumé, l'auteur a réduit au minimum le champ des controverses. Dans la question de la grâce efficace, on ne saurait lui faire grief de s'attacher au congruisme, doctrine officielle de la Compagnie. Ailleurs, il faut se souvenir de l'honnête liberté qui doit être laissée aux théologiens quand la doctrine certaine n'est plus en jeu.

Le traité se présente sous le signe d'un équilibre parfait entre la partie scolastique et la partie positive, cette dernière étant exposée toujours à propos de la première. Les étudiants y trouveront une bibliographie suffisante des travaux contemporains utiles. La patristique forme ici un fonds solide de doctrine, qui montre combien les solutions de l'enseignement catholique sont fondées dans la tradition de l'Eglise. Enfin l'auteur n'a rien négligé des conséquences ascétiques et morales découlant des thèses sur la grâce. Des lectures empruntées aux écrits des Pères ou des Docteurs apportent de temps en temps une sorte de repos bienfaisant et un enseignement plus facile et plus suggestif.

6. — La vie de la grâce comporte la pratique des vertus. Après nous avoir donné un traité de la foi (voir *Ami* 1937, p. 605), le P. Pierre Lumbreras, O. P., professeur de théologie morale à l'*Angelicum*, publie aujourd'hui son traité *De justitia* [7].

Conformément à la méthode adoptée dans ses ouvrages antérieurs, l'auteur suit non seulement l'ordre, mais encore fréquemment la lettre de la *Somme*. Ici cependant la matière est tellement vaste qu'il a fallu esquisser rapidement et même parfois omettre certaines questions secondaires, pour ne rien sacrifier des choses plus importantes. C'est ainsi que la 1re partie de l'ouvrage, relative à la justice considérée en soi, est extrêmement brève. Par contre, la seconde, concernant les parties subjectives de la justice et étudiant tous les actes qui se rapportent à la justice distributive et à la justice commutative, est nécessairement beaucoup plus développée. La 3e partie, « Des parties intégrales de la justice » (une seule question chez S. Thomas), tient en trois pages. La 4e partie, « Les parties potentielles de la justice », est de beaucoup la plus étendue : elle étudie successivement la religion, la piété, l'observance des préceptes, la reconnaissance et l'esprit de vengeance, l'amour de la vérité, l'affabilité, la libéralité, l'épikie. Pour terminer, l'auteur expose en quelques pages comment le don de piété répond à la justice et comment la morale relative à la justice a été répartie dans les commandements de Dieu.

[6] In-8 de 436 p. (sans indication de prix). — Rome Université Grégorienne, 4, Piazza della Pilotta.

[7] *Prælectiones scholasticæ in Secundam Partem D. Thomæ. — X. De Justitia* (q. 57-122) disseruit Petrus Lumbreras, O. P. — In-8 de xvi-456 p. — Rome, Angelicum, 1, Salita del Grillo.

L'auteur a repris et même perfectionné ici sa méthode, bien propre à faire pénétrer dans l'esprit de l'étudiant la substance même de la doctrine thomiste, sans cependant le priver de la connaissance des auteurs modernes et contemporains, généralement (pas exclusivement) cités dans le bas des pages. De grands auteurs espagnols, mais très spécialement Vitoria, sont reproduits avec complaisance.

Ce qu'on ne saurait trop mettre en relief, c'est la formation vraiment doctrinale qui est visée ici par l'auteur. Il est temps, en effet, de réagir contre une méthode de morale qui consiste à chercher ce qui est défendu et ce qui est permis. La véritable, la seule méthode acceptable consiste à exposer les principes, pour en tirer les applications à la vie chrétienne. Il s'agit de faire œuvre de construction positive avant tout. Dans un livre que nous présentons plus loin, un auteur s'exprime ainsi : « C'est devenu un lieu commun, lorsqu'on examine la prédication contemporaine, l'homélie ou le sermon du dimanche, que de gémir sur le caractère « moralisant » et presque exclusivement négatif de notre éloquence sacrée. Un système de prohibitions « et l'enfer à la clé », voilà comment apparaît ou risque d'apparaître la religion chrétienne [8]. »

En rattachant les conclusions pratiques de la morale aux principes supérieurs de la vie surnaturelle, comme le fait le P. L. après S. Thomas, on réagit heureusement contre la formation trop casuistique et trop négative qui engendre la « manière » dont se plaint avec tant de raison le P. Bouëssé.

7. — La vertu dont nous entretient le P. Lumbreras est une vertu spécifiquement chrétienne ; mais que devons-nous penser, au point de vue de leur salut éternel, des vertus pratiquées par les païens ? C'est la question qu'un théologien chinois, le P. J. Wang Tch'ang-Tche, S. J., s'est efforcé de résoudre en s'inspirant, sur ce sujet délicat, des principes de S. Augustin lui-même [9].

Le nom de l'auteur donne ici une importance capitale à la thèse qu'il présente. Le P. W., en effet, a publié en 1936 un important ouvrage sur *La philosophie morale de Wang Yang-Ming* [1].

Nature ardente et droite, esprit profond et synthétique, Wang Yang-Ming a donné la philosophie morale de la « réalisation du *liang-tche* » (on pourrait traduire imparfaitement ce dernier terme par « intuition morale »). Combattant l'erreur de ses contemporains qui prétendaient trouver la norme de la conduite morale dans des enseignements venus du dehors, dans des spéculations abstraites, il montre que la norme nous est immanente, que cette norme se manifeste à nous tout naturellement et que l'unique moyen d'atteindre la perfection morale, l'unique devoir moral, c'est la « réalisation du *liang-tche*. »

[8] Fr. H. Bouëssé, O. P., *Théologie et sacerdoce*, p. 41.

[9] *Saint Augustin et les vertus des païens*, par J. Wang Tch'ang-Tche, S. J., avec préface du R. P. Lebreton, Doyen de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris. — In-8 de VIII-196 p. — Paris, Beauchesne.

[1] In-8 de 220 p. avec un appendice de 31 pages (textes originaux en chinois), 60 f. (40 f. sans l'appendice). — Librairie orientale Paul Geuthner, 12, rue Vavin, Paris 6e.

La présentation de cette doctrine morale, de haute portée, par un prêtre chinois aussi familiarisé avec la pensée occidentale que pénétré de la culture de son pays, devait inciter le P. W. à reprendre la question si délicate, et si discutée en théologie, des vertus morales des païens. Et comme ici l'autorité du Docteur de la grâce est communément invoquée contre l'existence de telles vertus dans l'âme des païens, c'est à la lumière des principes de S. Augustin que notre auteur aborde son sujet.

Cherchant d'abord le sens donné au mot « vertu » par S. Augustin, le P. W. montre que pour celui-ci la vertu est caractérisée comme essentiellement ordonnée à la fin dernière surnaturelle et par conséquent inspirée et informée par la charité. Pour la nature déchue, pareille vertu ne peut être que le fruit de la grâce du Christ, qui à son tour exige la foi — et une foi explicite — en Jésus. Quand les Pélagiens concluent de l'existence des vertus chez les infidèles à l'inutilité de la grâce du Christ, Augustin se voit donc obligé de dénier toute vraie vertu à celui qui ne possède aucune foi au Christ. Ici se place l'identification, discutable, des païens qui ignorent le Christ aux infidèles qui n'y croient point. Et c'est dans le cadre de cette identification qu'il faut se mettre pour porter un jugement équitable sur la thèse augustinienne.

En effet, une fois identifiés ceux qui ignorent simplement la religion chrétienne avec les infidèles qui refusent de croire au Christ ou ne le connaissent même pas implicitement, S. Augustin n'est que logique avec ses principes en déclarant que le véritable infidèle ne peut avoir de vraie vertu.

Faut-il donc admettre qu'il refuse à tout païen la possibilité d'une vie morale véritable et d'une vie surnaturelle ? Le savant interprète de Wang Yang-Ming, pas plus que le théologien catholique ne pouvait s'arrêter à cette pensée. Dans la préface, le P. Lebreton marque bien la position prise par le P. W., qui « croirait trahir l'âme ardente et généreuse de S. Augustin, s'il laissait penser que celui-ci eût été étroit d'esprit et dur de cœur comme un janséniste. »

Le dernier chapitre du livre nous indique qu'en dépit de ses négations apparentes, Augustin ne nous oblige à refuser aux païens ni l'espoir du salut, ni la possibilité de vraies vertus. Sans doute,

« l'économie générale de la Providence donne à l'Eglise visible le rôle prépondérant dans l'œuvre du salut des hommes. Mais il s'en faut qu'Augustin identifie le Corps mystique du Christ et l'Eglise visible. Une telle identification n'est conforme ni à la pensée du Docteur d'Hippone ni à son langage habituel : « Le Corps (mystique) de ce chef est l'Eglise ; non pas l'Eglise qui est en ce lieu, mais l'Eglise qui est en ce lieu et dans tout l'univers ; non pas l'Eglise qui est en ce temps, mais celle qui part d'Abel pour aller jusqu'à ceux qui naîtront à la fin des temps et croiront en Jésus-Christ, c'est-à-dire tout le peuple des saints faisant partie de la même cité sainte. C'est cette cité qui est le Corps du Christ et dont le Christ est le Chef. » *(Enarr. in ps. XC*, serm. 2, n. 1 : *P. L.*, t. 38, col. 1159).

« Donc, conclut le P. Wang, si la foi en Christ est absolument nécessaire au salut d'un individu, si l'appartenance à l'Eglise visible est elle-même exigée, la manière de faire cet acte de foi ou d'appartenir à l'E-

glise se plie aux exigences de l'économie générale de la Providence, aux circonstances de temps et de lieu. Aussi le païen n'aurait-il pas à se plaindre, puisque la perfection de l'individu ne consiste pas à avoir une multitude de biens personnels où il se complaît, mais à s'attacher à la volonté de Dieu, à sa loi générale et à s'y plier selon sa mesure (cf. *De diversis Quæst. 83*, q. 79, n. 1 : *P. L.*, t. 40, col. 90-91). Si un païen se perd, c'est toujours parce qu'il ne coopère pas à la grâce » (p. 179).

8. — Ne quittons pas la grande figure d'Augustin. Sa doctrine rayonne sur tous les problèmes dogmatiques et moraux. On sait que la « Bibliothèque augustinienne » édite un certain nombre d'opuscules du grand évêque. Le premier volume, paru en 1937 (voir *Ami* 1937, p. 605), exposait les grandes lignes de la morale chrétienne à l'aide d'extraits de trois opuscules : *De moribus Ecclesiæ catholicæ, De agone christiano, De natura boni* (texte, traduction et notes de B. Roland-Gosselin). M. le chanoine G. Combès, dont toutes les études ont convergé vers S. Augustin, publie aujourd'hui un certain nombre de problèmes moraux : le mariage *(De bono conjugali et de conjugiis adulterinis)*, le mensonge *(De mendacio, Contra mendacium)*, le culte des morts *(De cura gerenda pro mortuis)*, la patience *(De patientia)*, le jeûne *(De utilitate jejunii)* [2].

Chaque opuscule est précédé d'une courte notice, qui établit ses titres d'authenticité, précise les circonstances où il a été écrit et donne une analyse succincte de son contenu. Dans la plupart d'entre eux un certain nombre de passages ont été supprimés ; mais le résumé qui les remplace suffit à la continuité, à la force et à l'ampleur du développement. Quelques notes critiques instruisent le lecteur sur les doctrines qu'Augustin combat, les personnages contre lesquels il discute, les faits importants qu'il rapporte, les compléments qu'il donne dans ses autres ouvrages sur tel ou tel de ses points de vue.

La traduction suit d'aussi près que possible le texte original : M. C. s'est efforcé de saisir le fond et la nuance des idées, de rendre le mouvement et la couleur du style et même « de reproduire les métaphores, le balancement des périodes, la symétrie des phrases rimées et les cascades sonores d'antithèses. »

9. — Le corps humain lui-même, si frappé par la déchéance originelle, sera repris dans l'ordre préternaturel et même, en ce qui concerne les élus, dans l'ordre surnaturel au jour de la résurrection générale.

La précieuse collection de la *Somme théologique de S. Thomas d'Aquin* dans les éditions de la *Revue des Jeunes* vient de publier le volume sur la *Résurrection* qui embrasse les questions 75-86 du *Supplément* [3]. Bien que celui-ci ne soit pas de la main de S. Thomas, il en contient cependant l'enseignement authentique. Sujet épineux que celui de la Résurrection, tant à cause de ses exigences dogmatiques qu'en raison des explications métaphysiques qu'il appelle. S. Thomas y fait preuve d'un parfait équilibre intellectuel, écartant toute question puérile et ridicule, s'arrêtant aux points essentiels et adoptant les solutions cohérentes à sa métaphysique générale.

Les notes doctrinales que le P. Webert a ajoutées à la traduction constituent un aperçu théologique sur le dogme de la résurrection des corps. Il semble bien que l'auteur ait rédigé son travail, d'ailleurs fort pertinent, avant d'avoir pu prendre connaissance de l'article *Résurrection* du *Dict. de théologie catholique*. Peut-être sa lecture aurait-elle levé les hésitations qu'on semble deviner entre les lignes (p. 320-321) au sujet de l'identité formelle du corps ressuscité. Ni le cardinal Billot, ni l'auteur de l'article du *Dictionnaire*, ni même Durand de Saint-Pourçain (qu'on veut cependant rendre responsable d'une explication aussi radicale) n'ont soutenu que l'identité *uniquement* formelle expliquait *tous* les cas de résurrection. Mais ils ont raison d'affirmer — et S. Thomas le fait expressément lui aussi — que l'identité uniquement formelle *suffirait* à la rigueur à expliquer le dogme catholique de la résurrection des corps. L'angélique Docteur admet certains cas où le « quelque chose de la matière » terrestre est impossible à récupérer. Il ne semble pas, après la lecture du *Dictionnaire*, qu'on puisse discuter la pensée de S. Thomas sur ce point, et la timidité de la position adoptée par le regretté P. d'Alès ne doit pas être retenue comme un exemple à suivre.

§ III. — Le Corps mystique et le sacerdoce du Christ

La théologie de l'Incarnation est orientée aujourd'hui presque entièrement vers des doctrines qu'on pourrait appeler « dynamiques », les travaux concernant la « statique » de l'Incarnation se faisant plus rares.

Si nous avons pu lire dans les *Acta* de l'Académie pontificale de S. Thomas d'Aquin [4] (nouvelle série, vol. IV) deux dissertations d'un théologien carme sur l'interprétation à donner à la doctrine thomiste de l' « unique *esse* » dans le Verbe incarné, nous n'y avons, à vrai dire, trouvé rien de bien nouveau. Le P. Pelster, S. J., a, depuis plusieurs années, imposé aux textes de S. Thomas assez d'exorcismes dans le même sens que le P. Xiberta pour qu'aujourd'hui ne soient convaincus que ceux qui sont tout disposés à l'être.

10. — La théologie du Corps mystique a suscité, au contraire, plusieurs ouvrages qu'il faut signaler.

Le premier est une thèse présentée à l'Université Grégorienne par le P. Antoine Neumeyer, de

[2] Edition choisie des œuvres de S. Augustin. Première série : *Opuscules*. — II. Problèmes moraux. — Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de Gustave Combès. — In-12 de 572 p., relié toile, 25 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

[3] *La Résurrection* (Suppl., q. 75-86), trad. fr. par le R. P. Folghera, O. P., notes et appendices par le R. P. Webert, O. P. — In-12 de 358 p., 12 f. (relié 17 f.). — Paris, Desclée et Cie, 30, rue St-Sulpice.

[4] Les *Acta Pont. Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq. et Religionis catholicæ* sont édités par la maison Marietti. — Le IVe volume, publié en 1938 (10 lires), contient les « dissertations » et les « discussions » des années 1936-1937. — Nous devons signaler dans le recueil un très bel article de Mgr Grabmann, *De fontibus historicis Logicam S. Thomæ illustrantibus*.

la Congrégation du St-Esprit, *De Christo Angelorum capite* [5]. Cette thèse (écrite en un latin qui n'a rien de cicéronien) se demande si le Christ a mérité la grâce *essentielle* des anges et, par conséquent, si les anges eux-mêmes font partie du Corps mystique de Jésus-Christ. L'auteur aborde de biais le problème en s'abritant sous le patronage de deux théologiens du début du XVII[e] siècle, François Amico, S. J., et Pierre de Godoy, O. P., évêque d'Osma en Espagne.

Communément les théologiens font dépendre la solution de ce problème du motif de l'Incarnation. Si le motif de l'Incarnation n'est autre que la rédemption des hommes, la question semble tranchée dans le sens de la négative : le Christ n'a pu mériter aux anges qu'une gloire *accidentelle* et par conséquent les anges ne font partie du Corps mystique que dans un sens très large et impropre. Si le motif de l'Incarnation déborde la rédemption des hommes, on entrevoit la possibilité d'un mérite du Christ relatif à la gloire essentielle des anges.

L'originalité de la thèse du P. Neumeyer consiste en ce que Amico et Godoy, venus de deux écoles opposées, admettent cependant que si l'homme n'avait pas péché, le Christ ne se serait pas incarné. Il y aurait donc ici la possibilité d'établir la thèse du Corps mystique du Christ s'étendant aux anges eux-mêmes, nonobstant le présupposé thomiste du motif de l'Incarnation.

Son argumentation est bien conduite, l'exposé des doctrines d'Amico et de Godoy est instructif et l'auteur, très au courant de la littérature qui s'y rapporte, possède pleinement son sujet. Mais il sent lui-même la subtilité de la solution. Pour Amico, en effet, le P. Neumeyer est obligé de reconnaître que, nonobstant ce motif ou plutôt à côté de lui, le Christ est prédestiné à mériter *aussi* la gloire essentielle des anges. Nous sommes ainsi bien près de la solution suarézienne. Quant à Godoy, notre auteur met en relief sa distinction entre le décret d'*intention* et le décret d'*exécution*. Le décret d'intention n'a pu être indépendant de la prévision du péché originel, mais il ne considérait cette faute que dans l'ordre de la *cause finale ;* or c'est dans ce décret d'intention que le Christ était prévu et voulu comme devant mériter la goire essentielle des anges. Quant au décret d'exécution, il a pu être postérieur au péché des anges, mais le péché d'Adam n'y est intervenu que comme *cause matérielle*. Il reste donc que la fin voulue par Dieu — la gloire essentielle des anges en vue des mérites du Christ — est très compatible avec la thèse thomiste du motif de l'Incarnation. Cette position de Godoy est bien subtile. Mais n'est-ce pas le propre des théologiens sûrs d'eux-mêmes de résoudre subtilement les problèmes les plus ardus de la prescience et des décrets de Dieu ?

11. — Dans la collection « La vie intérieure pour notre temps », M. l'abbé Gasque, dont la plume nous a déjà donné de si belles pages, a écrit un excellent ouvrage sur l'influence de la doctrine du Corps mystique dans la vie chrétienne [6].

Ne nous y trompons point : il ne s'agit pas ici de spéculation intellectuelle réservée à des théologiens. L'auteur rappelle brièvement ce qu'est la doctrine du Corps mystique, enseignée déjà explicitement par S. Paul et par S. Jean et pratiquée par les premières générations chrétiennes d'une façon admirable. Et c'est dans le sens de la vie, de l'apostolat, de l'action catholique, que M. Gasque oriente l'essentiel de ses réflexions.

Qu'est-ce en effet que la doctrine du Corps mystique, sinon la doctrine de l'union des membres formant dans le Christ, leur Chef, un corps total, animé de la même vie et exerçant les uns à l'égard des autres l'influence salutaire qu'ils reçoivent eux-mêmes de leur Tête ? On entrevoit quelle spiritualité agissante s'origine à de telles conceptions. Les docteurs de tous les siècles l'ont proclamé à l'envi ; et, pour ne citer que le plus grand de tous, S. Augustin, commentant le mot du Sauveur : « Je me sanctifie moi-même » (Jo, XVII, 19), parle ainsi : « Pour eux donc, Moi, je les sanctifie en Moi comme Moi-même, *puisqu'en Moi eux aussi sont Moi* » *(In Jo.*, tract. 118 · *P. L.*, t. 35, col. 1916).

« Ainsi insérés au Christ, commente M. G., comment ne devrions-nous pas penser, sentir tout ce que pense et ressent notre Chef ? Comment pourrions-nous songer dans le Christ à placer des barrières ? « Etends ta charité sur le monde entier (poursuit S. Augustin) si tu veux aimer le Christ, puisque les membres du Christ sont étendus sur le monde. » Une prescription positive qui ne viserait qu'au bon ordre extérieur et aux apparences, on pourrait l'enfreindre sans qu'il en coûte autre chose qu'un désagrément extérieur ; mais une exigence vitale, on ne saurait la transgresser sans compromettre toute la vie. Et c'est dans cette logique inexorable de la vie que se situe le principe de la charité fraternelle » (p. 105).

On ne saurait mieux dire, et l'auteur sait montrer les applications de cette doctrine féconde soit dans l'Action catholique, soit dans l'Action missionnaire, soit dans la piété qui doit se montrer non seulement *unifiante*, mais *vivifiante*.

Cet exposé, simple et substantiel, permettra aux âmes soucieuses de vrai christianisme une assimilation aisée des sublimités dont elles sentent le besoin intime, et leur fournira le moyen de prendre dès ici-bas « possession des richesses insondables du Christ total ».

12. — Si le Chef du Corps mystique n'est devenu tel que par le sacrifice, il est rigoureusement logique que le sacrifice de Jésus devienne aussi celui de son Corps mystique. Cest le sujet abordé, en termes très simples et très accessibles, mais avec une doctrine très sûre, par M. l'abbé Louis Soubigou, professeur au Grand Séminaire de Quimper, dans son récent volume : *La Croix et l'Autel* [7].

S'appuyant sur l'épître aux Hébreux, M. S. montre comment Jésus, constitué par son Incar-

[5] *De Christo Angelorum capite, juxta F. Amicum, S. J., et P. de Godoy*, O. P., auctore Antonio Neumeyer, C. S. Sp. — In-8 de 114 p. — Chez l'auteur, Scolasticat de Chevilly (Seine).

[6] *Corps mystique. Vie chrétienne*, par M. l'abbé Gasque, aumônier des Lycées de Nîmes. — In-16 de 192 p., 15 f. — Paris, Bloud et Gay.

[7] *La Croix et l'Autel : Le Sacrifice de Jésus et de son Corps mystique.* — In-12 de 122 p., 10 f. — Paris, Lethielleux.

nation temple, prêtre et victime en vue d'un sacrifice nouveau, a offert au Calvaire la seule victime qui fût digne de Dieu et dont l'immolation était requise pour notre salut. Point n'est besoin d'autre sacrifice que celui de la Croix : il est suffisant, il est surabondant, il est unique.

Mais cet unique sacrifice qui fonde la loi nouvelle a une anticipation rituelle dans la Cène et un renouvellement non sanglant à la Messe, Cène et Messe qui ne sont l'une et l'autre qu'une transposition sacramentelle du sacrifice du Calvaire. La messe est « le sacrement de la Passion ». Mais comme la messe n'est pas le sacrifice de Jésus seul, mais celui de toute l'Eglise et des membres de son Corps mystique, la loi de l'immolation et de l'offrande qui s'y exprime s'imposera à l'Eglise et à chacun de ses membres :

« La Passion de l'Eglise continue et complète celle de Jésus-Christ. Son activité essentielle, c'est l'œuvre de sacrifice qu'elle poursuit en détail tous les jours en chacun de ses membres, avec les mêmes sentiments d'adoration et la même pensée de rachat que le Sauveur. Le sacrifice, le renoncement, la souffrance expiatrice, tels sont les moyens les plus efficaces d'apostolat, parce qu'elle y voit le prolongement des souffrances du Calvaire et qu'elle les offre solennellement à l'autel » (p. 79).

Les différentes fins du sacrifice seront atteintes à la messe, précisément parce que le sacrifice offert à Dieu est celui de Jésus et du Corps mystique tout entier. Et la communion achève la liturgie de la messe pour sceller cette compénétration du Chef et des membres dans l'oblation d'eux-mêmes.

Ce petit livre est bien propre à nourrir les âmes fidèles, à les éclairer et à accroître leur ferveur.

13 — Ce sont des idées analogues, mais très spécialement destinées aux prêtres, que le P. H. Bouessé, O. P., expose dans un recueil qui sera précieux aux âmes sacerdotales : *Théologie et Sacerdoce* [8].

« Recueil », car, bien que faisant un tout complet et ordonné, on y retrouve des études déjà publiées ou des instructions déjà données séparément.

Le cardinal Suhard a bien voulu en écrire la préface : préface vraiment admirable, dirons-nous, non pour exprimer une louange d'ailleurs méritée, mais qui, venant de notre part, serait à coup sûr déplacée, mais pour signaler ces pages à certains lecteurs qui passent si facilement sur les préfaces sans les lire !

« Nous conviendrons spontanément, déclare Son Eminence, que s'il est ici-bas un dépositaire de la sagesse surnaturelle et divine, c'est bien, avant tout, le Prêtre catholique, lui qui, identifié du plus près possible avec le Rédempteur, reproduit chaque jour son œuvre de salut en offrant le saint sacrifice : *Quoties Hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur.* »

Une telle condition, en vérité, suppose que le prêtre ne se livre pas d'une façon purement extérieure aux rites sacrés dont il est l'acteur auguste, mais elle exige que, montant à l'autel chaque matin, il en pénètre la philosophie, autrement dit : la sagesse divine ; ceci doit être à la fois contemplation, puis transposition dans le domaine des affections, pour se traduire enfin par une action apostolique qui soit en fonction des deux premières. Ainsi conçue, la personne du prêtre devient véritablement celle de « l'homme de Dieu » (I Tim., vi, 11) — homme de Dieu, non pas seulement par des caractères accidentels : en raison de l'Etre divin qu'il représente, en raison des opérations surnaturelles dont il est l'instrument, ou bien en raison des fonctions qu'il exerce ; mais homme de Dieu, par tout lui-même, en *substance*, comme auraient dit les scolastiques. Un tel homme est puissant par ses discours et par ses œuvres. Sa seule apparence est déjà conquête, parce que son attitude est un témoignage et un hommage rendu à la vérité ; sa parole traduit une conviction profonde ; son exemple appuie l'exactitude de ses dires. Toutefois ce rayonnement du prêtre suppose une assimilation quotidienne qui, se commençant par l'intelligence, s'achève dans le cœur ; il exige donc, à la base, la fidélité à l'étude sacrée, étude en particulier de ce mystère dont le sacerdoce est fonction. Aux ministres de l'autel, nous devrions dire non plus seulement : *Imitamini*, mais d'abord *cogitate* quod tractatis ! » (p. 10-11),

Le but du R. P. est de donner aux prêtres cette intelligence profonde et vécue de la science de leur sacerdoce. Son ouvrage se divise en trois chapitres, ou plus exactement trois parties.

La première traite « de la place de la doctrine sacrée dans la vie sacerdotale ». La théologie est cette doctrine sacrée, sagesse surnaturelle, grâce à laquelle le regard de l'homme « se fixe sur Dieu, la plus haute cause de l'Univers, le Principe Suprême de l'ordre qui n'est pas à faire, mais seulement à contempler, et de l'ordre qui est à considérer en vue de l'instaurer » (p. 44). La plus belle ordonnance qui ait été jamais faite de la Science sacrée, est celle de S. Thomas. Elle part de Dieu pour descendre vers l'homme, créature appelée par Dieu à s'unir à lui dans le bonheur de la vision béatifique, mais après avoir gravi, aidée de la grâce, les degrés de la vie chrétienne. A ce sujet, notre auteur observe avec raison que la morale chrétienne ne prend sa pleine valeur que dans « l'axe théologal » qui lui est indispensable :

« Il était rare de prêcher la grâce sanctifiante, il y a un demi-siècle. Est-il commun aujourd'hui d'entretenir les fidèles de la foi, de l'espérance, de la charité et des dons du Saint-Esprit ? Quel heureux chrétien entend traiter en chaire, d'une manière ordonnée, de la Prudence, de la Justice, de la Force et de la Tempérance ? Combien de prêtres se rendent compte des raisons d'être de ces vertus, de leur rôle respectif comme de leur connexion agissante dans la structure et la vie de l'homme moral élevé à la filiation divine ?

Faute de cette vision synthétique et constructive, la théologie morale apparaît comme le code pénal du licite et du prohibé ; comme une casuistique des péchés, compliquée et rébarbative ; comme un livre, enfin, qui apprendrait à confesser plutôt qu'à vivre, comme si confesser n'était pas apprendre à vivre de la vraie vie, divine et humaine, que le Christ est venu apporter au monde. A quand la théologie morale étudiée dans S Thomas et tout uniment la théologie ascétique et mystique ? » (p. 67).

Nous avons cité ce passage qui montre dans quels errements nos meilleurs manuels d'instruction religieuse se traînent encore d'une façon lamentable. En étudiant la partie dite morale, les élèves apprennent plutôt la casuistique que la vie

[8] In-8 de 252 p. — Chambéry, Collège théologique dominicain.

chrétienne. L'enseignement de la théologie morale elle-même n'est-il pas réparti trop souvent encore dans les différents casiers du *permis*, du *commandé*, du *défendu* ? La vraie « sagesse » ne demanderait-elle pas une vue supérieure ? Et ne replacerait-on pas la morale dans son axe normal en l'étudiant en fonction des principes doctrinaux dont, en fin de compte, elle ne devait être que l'explication pratique ?

C'est pourquoi, dans le programme de la *Somme théologique*, la morale, issue des perspectives des fins dernières de l'homme, appelle comme complément l'étude de la grâce, des vertus, de l'Incarnation qui nous a donné les moyens de sanctification qui s'appellent l'Eglise et les sacrements. Quiconque comprend bien la synthèse thomiste, vivra chrétiennement...

La seconde partie étudie « le sacerdoce du Christ, le sacerdoce de l'Eglise et le sacerdoce des Saints. » Le sacerdoce du Christ, nécessaire pour conduire les âmes à leur destinée surnaturelle. Le sacerdoce ecclésiastique, nécessaire pour assurer la médiation, spirituelle et corporelle à la fois, entre les hommes et Dieu. L'auteur rappelle opportunément que l'Eucharistie, sous son double aspect de sacrifice et de sacrement, est la fin du sacerdoce. Quel prêtre s'incorporant chaque jour une parcelle de ces vérités fécondes, ne sentirait son âme se transformer, s'attacher plus profondément et plus intimement à Celui dont il n'est que le ministre, afin de le représenter moins indignement auprès du peuple chrétien et d'amener ce peuple au Christ ?

« Les prêtres doivent être et peuvent être plus saints que les fidèles : « Cela détruit violemment l'Eglise de Dieu, écrit S. Jérôme, que les laïcs soient meilleurs que les clercs. » La consécration qu'est le caractère, cette députation officielle et divine au culte divin, appelle cette sainteté plus haute. Elle l'assure aussi aux âmes bien disposées. Mais cette sainteté supérieure n'est pas l'effet automatique de la dignité et de la fonction. Les prêtres bénéficient de leur sacerdoce dans la mesure où ils vivent eux-mêmes la vie chrétienne, cette vie de baptisé que la prêtrise élève et fortifie en eux ; dans la mesure précise où ils imitent dans leurs mœurs le Christ Prêtre et Hostie, le divin Pasteur et Gardien des âmes » (p. 113).

C'est à regret que nous sommes si bref sur cette seconde partie, dont les perspectives se prolongent jusqu'au séjour des saints, dans l'exercice de ce sacerdoce éternel dont ils sont, près de Jésus-Christ et par Lui, les glorieux participants.

Une récente consultation nous a permis d'analyser succinctement (p. 545) la 3e partie du livre : « La messe, sacrifice de l'Eglise » ; nous n'y revenons pas. Mais il nous reste encore un devoir à remplir, celui de transcrire les dernières lignes de la préface du cardinal de Reims, dont le P. Bouëssé fut jadis le disciple studieux : « Méditez ses leçons, pénétrez-vous de ses conseils ; car, ce qu'il recommande, il le « réalise » le tout premier ; il le vit intensément, et par l'intelligence et par le cœur ; ne doutez pas qu'il vous conduise à Celui qui « s'étant fait notre sagesse » est demeuré parmi nous « plein de grâce et de vérité » (p. 14).

14. — Le P. J. Grimal, S. M., avait jadis traité, mais avec plus d'ampleur, le sujet des deux dernières parties de l'étude précédente, dans son beau livre : *Le Sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. L'ouvrage était épuisé et c'est avec une vive satisfaction que nous pouvons présenter aujourd'hui une 5e édition, assez considérablement revue et remaniée [9].

L'ouvrage, on le sait, est divisé en quatre parties : 1. *La préparation :* Jésus-Christ, prêtre et victime, est figuré, présagé par le sacerdoce et le sacrifice antiques. 2. *La réalisation :* Jésus-Christ, constitué le Prêtre par excellence par l'Incarnation elle-même, offre sur l'autel de la croix le sacrifice infini. 3. *La consommation céleste :* Jésus, le Pontife éternel, entre au ciel, le vrai Saint des Saints, pour y consommer le sacrifice unique de la Croix en s'offrant en Hostie : soit pour nous introduire avec lui, par la vertu de sa mort, en possession des biens du Testament Nouveau ; soit surtout pour glorifier Dieu par les adorations de son humanité sainte et celles des Bienheureux, en cet état glorieux qui se rattache essentiellement au sacrifice de la croix, comme la confirmation et la conséquence nécessaire de son efficacité. 4. *Le prolongement eucharistique.* Jésus, souverain Prêtre, renouvelle jusqu'à la fin des temps, dans l'Eucharistie, l'oblation de la croix pour donner à son Eglise un sacrifice parfait dans lequel elle s'offrira par lui et avec lui : et pour faire communier les chrétiens à l'Hostie qui les conduit à la consommation céleste en les incorporant à la mort de la croix.

En 1921, l'auteur avait déjà sérieusement retouché son ouvrage ; dans cette nouvelle édition, il a pu utiliser les travaux publiés depuis cette date, et surtout l'incomparable encyclique de Pie XI sur le sacerdoce catholique. L'ancien chapitre sur la « Vierge-Prêtre » a été adapté conformément aux directives du Saint-Office touchant ce vocable. Enfin et surtout, ici et là, parfois en changeant ou en introduisant quelques mots ou quelques lignes seulement, le P. G. a exprimé ce que lui ont appris une longue vie de méditation sur ce dogme béni et de fréquents contacts avec les âmes sacerdotales.

En parlant de la « consommation céleste » du sacrifice de la croix, il nous avertit expressément qu'il ne s'agit pas d'un sacrifice proprement dit. Il s'attache simplement au *fait* que l'histoire ou la révélation nous découvrent. Les textes de l'Epître aux Hébreux et la théologie de S. Paul sur la Résurrection nous font voir, en effet, une relation intime et nécessaire entre la vie glorieuse de Jésus uni à son Corps mystique et le sacrifice efficace de la croix. Il reste forcément du vague dans cet aspect céleste du sacrifice de Jésus, mais comment oserions-nous prétendre épuiser ici le mystère de ces choses que « l'œil de l'homme n'a point vues » ?

Le but du P. G. n'est pas tant de *prouver* le dogme sacerdotal que *d'y faire penser*, pour que l'âme en tire les conclusions vitales sur la grandeur, les obligations, la force du sacerdoce ; son ouvrage est une thèse de la théologie dogmatique développée dans un but de piété :

« Ainsi, après avoir vu dans l'Epître aux Hébreux comment Jésus-Christ est le Pontife suprême de par

[9] In-8 de xvi-402 p., 28 f. — Paris, Beauchesne.

l'Incarnation elle-même, il nous sera doux et utile de méditer sur notre Sacerdoce, qui est celui de Jésus et nous fait *un autre Christ*, et sur la part de Marie dans la constitution et l'exercice du Sacerdoce de Jésus. Ensuite, après un regard sur la vie de Jésus, toute orientée vers la croix, nous nous arrêterons à contempler les dispositions saintes et surtout l'amour de Jésus sur l'autel du Calvaire. Enfin, nous nous exercerons à le suivre dans un chemin de croix sacerdotal. Mais c'est surtout dans la quatrième partie que les thèses de dogme seront mêlées aux applications pratiques sur notre messe et notre communion, sur la prédication de la foi eucharistique, enfin sur notre mort en sacrifice » (p. XII-XIII).

L'auteur veut, dans l'Introduction, se justifier d'avoir mélangé dogme et piété. Justification bien inutile, car c'est précisément le grand mérite de ce livre sur le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. Jésus-Christ d'avoir fourni une démonstration péremptoire de la valeur du dogme catholique comme source de vie. Nos dogmes ne sauraient être renfermés dans un cadre purement spéculatif, et la valeur de vie qu'ils contiennent ne peut être méconnue sans qu'on les déforme eux-mêmes.

§ IV. — Mariologie

15. — Nous n'avons reçu que récemment le *Bulletin de la Société française d'études mariales* de 1936, qui contient les rapports présentés aux secondes « Journées d'Etudes » des 16 et 17 avril 1936, à la Villa Saint-Régis, à Mours (Seine-et-Oise) [1].

Quatre rapports, complétés par les discussions qu'ils provoquèrent et par différents documents annexes, font de ce volume une contribution remarquable à la théologie mariale contemporaine.

Les deux premiers ont trait à l'enseignement de la mariologie.

Le P. Druwé, S. J., étudie quelle doit être, dans la théologie dogmatique, la *position* et la *structure du Traité marial.* La mariologie doit-elle être une simple annexe du *De Verbo Incarnato*, ou bien constitue-t-elle un traité à part ? C'est à cette seconde solution que s'est arrêté le R. P., considérant que « le droit de la mariologie à constituer un traité théologique proprement dit, est fondé sur l'admission de ce fait que la Sainte Vierge, outre le mérite d'avoir mis au monde le Sauveur, a détenu ou détient un rôle actif personnel dans l'œuvre du salut. » Ce serait en tant que *médiatrice* que la Sainte Vierge obtiendrait, en théologie, une place spécifiquement distincte. C'est néanmoins *la maternité divine* qui demeure le principe fondamental et le point de départ de la mariologie, car cette maternité divine, dont le fruit est précisément le Verbe Incarné Rédempteur et Sauveur des hommes, crée entre Marie et Jésus, dans l'œuvre du salut du genre humain, la relation d'association qui est à la base de la médiation mariale. C'est donc, en somme, au traité *De Deo Redemptore* qu'il faudrait rattacher la mariologie.

Le mot « rattacher » est du P. D. lui-même : « Rattacher, dis-je, parce que quoique formant un tout complet en lui-même, la mariologie ne prend toute sa signification que quand elle est conçue comme un traité complémentaire de la Rédemption » (p. 30).

Et voici que M. l'abbé Bonnichon, dans un rapport sur *La Pratique de l'enseignement de la théologie mariale*, sans contredire l'idée d'une mariologie *traité* distinct, entrevoit, pour la pratique de l'enseignement, la répartition des différentes thèses de ce traité dans toutes les parties de la théologie dogmatique ! « Afin de donner à l'étudiant une synthèse dogmatique exacte », voici la réforme proposée :

> « La thèse de l'Immaculée Conception serait jointe au traité *De peccato*, parce qu'elle ferait ressortir quelle compensation surabondante Dieu a fournie, même chez une pure créature, à la permission de l'entrée du mal dans le monde... L'étude de la maternité divine, qui mériterait d'ailleurs plusieurs thèses, parce qu'elle est l'âme de la théologie mariale, ferait partie du *De Verbo Incarnato ;* à sa suite la thèse de la virginité perpétuelle de Marie qui s'y attache si étroitement. C'est aussitôt après les thèses sur la plénitude de grâce du Christ que j'apercevrais la thèse correspondante sur la sainteté de Marie ; car cette sainteté n'a pas pour raison unique la maternité divine : sinon, pourquoi eût-elle crû après la naissance de Jésus, et surtout après sa Passion et son Ascension ? mais elle se justifie aussi par la maternité de grâce de Notre-Dame. — De cette maternité de grâce l'étude serait insérée à cette place, comme suite des thèses sur la grâce capitale du Christ. Le traité *De Christo Redemptore* me paraît propre à s'annexer la thèse sur Marie Co-Rédemptrice et l'étude du co-mérite marial; on y joindrait ce qui concerne la Dormition de la Très Sainte Vierge. — D'ordinaire le traité dogmatique *De Ecclesia* suit la christologie. C'est dans ce traité que trouveraient leur place toute marquée la thèse sur la royauté spirituelle de Marie et cette autre sur la manifestation inaugurale de ce règne qu'est l'Assomption. — Au *De Gratia* je renverrais l'étude de la médiation universelle. Rien n'empêcherait du reste de préciser cette dernière prérogative de notre Mère, par une thèse apposée au *De Sacramentis in genere*, aussitôt que l'état de la doctrine le permettrait » (p. 61-62).

Nous n'entrerons pas dans le détail des « avantages » que présenterait, d'après M. B., cette méthode pédagogique. L'inconvénient du morcellement saute aux yeux. Et nous n'avons pas ici, certes, l'intention de prendre parti. Là où la pensée de l'auteur ne rencontrera pas de contradicteur, c'est dans la suggestion qu'il propose de consacrer dans les catéchismes, pour l'instruction des laïques, « un ou plusieurs chapitres sur Marie, où serait résumée toute la théologie mariale » (p. 74).

L'étude centrale du volume est celle que le P. Clément Dillenschneider, rédemptoriste, consacre au *Problème du comérite de la Vierge dans l'économie divine* [2]. L'étude est limitée aux deux questions suivantes : la *légitimité* du comérite médiateur de la Vierge ; la *qualité* de ce mérite.

Marie a-t-elle mérité, d'une certaine façon, avec Jésus-Christ le bienfait de la Rédemption ? Il s'agit, bien entendu, d'un « concours méritoire et prochain par quoi, de concert avec son Fils, bien que sur un plan de parfaite subordination à Lui, elle aurait eu sa part dans l'acquisition des grâces du salut » (p. 128). Et voici que le théologien rédemptoriste, sur ce point précis, com-

[1] In-8 de 260 p. — Paris, Editions du Cerf.

[2] Nous avons analysé en 1935, p. 796, l'ouvrage du même auteur sur *La Mariologie de S. Alphonse.*

mence par rappeler l'opinion « franchement négative » du cardinal Billot, qu'il va combattre :

« La condition (de Marie), écrivait le théologien jésuite, ne diffère en rien de la nôtre sous ce rapport, et comme il est évident que nous ne pouvions coopérer en quoi que ce soit à l'acquisition de la rançon exigée par la justice divine pour notre libération, il est évident de la même évidence qu'à la satisfaction et au mérite propre de la Rédemption commune, Marie, rachetée elle aussi (disons plutôt : elle la première), n'a pu avoir, et par là-même, n'a eu effectivement aucune part. » (*Marie, Mère de grâce*, préface, p. VIII).

La solution affirmative, le P. D. l'expose en rappelant les témoignages explicites recueillis dans la tradition en faveur du comérite médiateur de Marie.

Et voici sa conclusion :

« En résumé, la doctrine du « comérite » médiateur de la Vierge est une doctrine évoluée. Si elle n'est pas contenue explicitement dans l'Ecriture Sainte et la tradition primitive, elle paraît avoir des attaches sûres avec le dépôt révélé. Elle est englobée implicitement dans la mission de la Nouvelle Eve échue à Marie, dont parlent les premières pages de la Genèse et de l'Evangile selon S. Luc. Les Pères ont spécifié cette mission comme un concours moral éloigné à l'Incarnation rédemptrice ; mais à partir du Moyen Age et de plus en plus clairement les théologiens lui ont attribué une portée universelle, embrassant tout l'œuvre de notre relèvement surnaturel. Enfin, à partir du XII^e^ siècle, la part de la Vierge dans le mérite rédempteur a commencé d'être qualifiée de comérite *de congruo*, et cette conclusion doctrinale rallie maintenant les suffrages de la majorité des théologiens » (p. 173).

Et c'est cette conclusion que le P. D. voudrait opposer à l'opinion de Billot ! Mais Billot l'aurait contresignée des deux mains. Ce que le cardinal a voulu attaquer, c'est l'interprétation fautive — et, hélas ! obvie — du terme « corédemptrice », comme si la Sainte Vierge avait dû apporter sa part personnelle « à la satisfaction et au mérite propre — *propre*, PROPRE — de la Rédemption commune ». Billot a toujours enseigné — et c'est même le point de départ de toute sa mariologie — que tout ce que Jésus-Christ nous a mérité *de condigno*, Marie nous l'a mérité *de congruo*. Et comme c'est là la conclusion à laquelle le P. D. s'arrête dans la seconde partie de son travail, réfutant l'exagération de ceux qui voudraient parler de comérite *de condigno*, il reste que la controverse se réduit à une querelle de mots.

Nous avons attiré bien souvent l'attention de nos lecteurs sur les dangers de certaines expressions, appliquées à la Sainte Vierge pour marquer sa participation à l'œuvre rédemptrice : corédemption, comérite, commédiation. Comme l'écrit fort justement le P. D., « il ne faut pas laisser entendre que le Christ et sa Mère se meuvent sur le même plan comme deux médiateurs coordonnés *ex æquo* ou *quasi ex æquo* » (p. 177). Et voilà justement ce que craignait Billot et qui justifie sa répugnance à l'égard des termes indiqués ci-dessus.

Du quatrième rapport : *Le Mérite « de congruo » de notre Mère dans le Christ*, par le P. Philipon, O. P., nous avons peu à dire. Il est un excellent commentaire d'une phrase de Pie X : « Parce qu'Elle (la Mère de Dieu) l'emporte sur tous en sainteté, à cause de son union au Christ et comme associée par le Christ à l'œuvre de la rédemption, Elle a mérité pour nous *de congruo* ce que le Christ nous a mérité *de condigno*, et Elle est le ministre suprême de la distribution des grâces. »

16. — « Les Cahiers de la Vierge » ont récemment édité *La Doctrine mariale de M. Chaminade*, fondateur de la Société de Marie (Marianistes), et *Regina Pacis* [3].

Le petit livre publié en 1933 par M. l'abbé Neubert, marianiste, *Mon idéal, Jésus, Fils de Marie* (voir *Ami* 1934, p. 58 couv.), n'était en réalité qu'une adaptation de l'enseignement marial donné par M. Chaminade à ses fils spirituels.

C'est cet enseignement dans toute son ampleur, au moins quant aux idées les plus originales, que nous offre le 20^e^ « Cahier de la Vierge ».

Parmi les affirmations catholiques sur la T. S. Vierge, deux surtout ont attiré l'attention de M. Chaminade : la *maternité spirituelle* de Marie et sa *mission apostolique*.

L'idée de la maternité spirituelle englobe l'idée du Corps mystique dans lequel nous ne sommes qu'un avec le Christ. Et si « Marie est notre Mère parce que Mère du Christ » et si « nous ne faisons avec Jésus qu'un seul Fils, qu'un Christ, qu'un Fils de Marie, qu'un Fils de Dieu », il s'ensuit que « notre modèle, ce n'est pas un enfant ordinaire dans ses relations avec sa mère, c'est Jésus dans son attitude à l'égard de la sienne. Notre piété filiale envers Marie sera l'imitation de la piété filiale de Jésus envers Marie ou, mieux, une *participation* à la piété filiale de Jésus envers elle. Car la vie de Jésus est notre vie, sa piété filiale est notre amour filial » (p. 19).

Quant à sa mission apostolique, Marie l'exerce au moyen de sa fonction de distributrice de la grâce. Cette mission, d'après M. Chaminade, doit se transformer en un rôle conquérant de la Vierge dans les derniers temps.

De ces deux fonctions essentielles de Marie, M. Chaminade a tiré comme conséquence immédiate l'idée d'une consécration toute particulière à la Vierge Immaculée : « Mère des hommes, Marie possède sur eux un droit de propriété, celui de toute mère sur son enfant. A eux de le reconnaître et de le proclamer en se donnant tout à elle » (p. 33). De là la nécessité d'appliquer notre zèle pour aider Marie dans sa mission apostolique. C'est ce que M. Chaminade appelle le « zèle marial », lequel se traduit de cent façons différentes.

Combien cette doctrine convient à l'époque actuelle, il est inutile de le souligner. Notre âge est l'âge de l'apostolat. La génération actuelle veut agir et le Saint-Père lui-même l'invite à l' « Action catholique ». Or « voici pour cet âge une piété mariale essentiellement apostolique, conquérante, combative, qui, à la suite de la

[3] « Les Cahiers de la Vierge ». — N° 20. *La Doctrine mariale de M. Chaminade*, fondateur de la Société de Marie (Marianistes), par E. NEUBERT, marianiste. — N° 21. *Regina Pacis*, par Henry BARS. — Deux vol. in-8 de 116 et 90 p., 12 f. et 15 f. — Paris, Editions du Cerf.

Vierge, conduit tous ses enfants sur un immense champ de bataille contre l'armée de Satan et leur promet une victoire certaine sous la bannière de l'Immaculée » (p. 112).

De magnifiques gravures ornent ce bel ouvrage et en font un livre de piété mariale aussi attrayant que bienfaisant.

Marie, Reine de la Paix !... « Il n'est rien de plus cher à nos cœurs que la Paix, il n'est pas de mot qui ait été davantage profané. Quel réconfort de le purifier en le consacrant à Notre-Dame, d'en faire le suprême joyau de sa couronne ! »

Ces premières lignes de *Regina Pacis* en disent l'intention. M. Bars veut nous aider à méditer les mystères de Marie Reine de la paix. Reine de la paix, la Vierge-Mère l'est d'abord dans le mystère de la Rédemption, parce qu'elle a mis au monde Celui qui est notre paix ; elle l'est dans la vie de la grâce, parce qu'elle achemine chacun de ses enfants à la conquête de la paix filiale ; elle l'est encore dans la vie familiale et dans tout l'ordre temporel, car « une mère n'a pas le cœur joyeux si, autour de la table servie, une chaise demeure vide ou le ton de la piété fraternelle fait défaut, *a fortiori* s'il y a de la haine » (p. 65) ; elle l'est enfin dans la vie de l'Eglise, car « la suprême fonction de Notre-Dame est perpétuellement de donner à l'Eglise le sang de Jésus, comme elle l'a fait de l'Incarnation à Noël, comme elle l'a fait au Vendredi Saint » (p. 70).

Un beau chapitre, inspiré du Bienh. Grignion de Montfort, est le chapitre II : « Marie a choisi la meilleure part » :

« Ce texte appliqué à la Sainte Vierge par l'office de l'Assomption est un de ceux que l'usage a le plus maltraités. Les personnes qui s'en servent pour louer les âmes consacrées à Dieu d'avoir su se débarrasser des fardeaux de la vie ne se rendent pas compte à quel point elles font injure, non seulement à ces âmes, mais à l'Evangile... Il n'est rien de plus faux que d'interpréter l'obéissance aux conseils de Jésus-Christ comme une évasion des soucis communs. Nous ne voulons même pas faire allusion à tant d'âmes qui, ayant embrassé la vie religieuse, se sont vues par là investies de lourdes tâches temporelles. Il y a davantage : quiconque, par amour, aura accepté de mettre les pas dans les pas de son Seigneur et aura entrepris le sentier de la Sagesse, il n'échappera pas au monde pour cela, mais recevra sur ses épaules la charge du monde et de ses tribulations. Sa façon de servir aura seulement changé » (p. 49).

C'est la part qu'a prise Marie. Elle avait le monde à enfanter à la Paix... Mais si l'angoisse est finie pour elle, l'enfantement ne l'est pas Elle continue et travaille en nous. Sa « meilleure part », c'est que son activité toujours en éveil plonge ses racines dans son repos et que cela durera tant qu'un de ses enfants sera encore dans la lutte...

L'auteur de ces méditations, où la théologie la plus haute s'unit à la plus tendre piété, conclut à bon droit en ces termes :

« Au milieu des détresses de ce temps, sachons lever sur cette Reine invisible une âme aussi sûre dans son espérance qu'est sûr dans son admiration notre regard, s'il se lève sur les grandes Reines de pierre de Reims, de Chartres, de Paris. Il y a plus de lumière et de gloire dans un *Ave Maria* que dans toutes les verrières des cathédrales » (p. 85).

17. — Son Exc. Mgr Gabriel Breynat, oblat de Marie-Immaculée, vicaire apostolique du Mackenzie, nous a fait l'honneur de nous communiquer son étude sur *Saint Joseph, père vierge de Jésus* [4], extraite de la *Revue de l'Université d'Ottawa* (avril-juin 1938).

L'objet de cette étude est de démontrer comment, au point de vue théologique, le titre de « père » convient à S. Joseph relativement à Jésus-Christ.

Cette appellation est traditionnelle. On la trouve dans l'Evangile. Les Pères de l'Eglise l'ont reprise. Il ne saurait d'ailleurs être question de la justifier en arguant que S. Joseph aurait usé de son droit d'époux ; la virginité de Marie, avant, pendant, après l'enfantement, comme l'enseigne expressément le concile de Latran de 649, est hors de conteste.

Comment donc théologiquement la justifier ?

On connaît la thèse magnifiquement exposée par Bossuet dans son « Premier panégyrique de S. Joseph » (1er et 2e points).

La raison de cette paternité, c'est tout d'abord le mariage de deux vierges, « ce mariage céleste, destiné par la Providence pour protéger la virginité *et donner par ce moyen* Jésus-Christ au monde. »

Dans tout mariage il y a, d'après S. Augustin, trois biens : le contact sacré, l'amour conjugal, les enfants. Aucun de ces biens ne manque dans le mariage de Joseph et de Marie. — Par le contact sacré, « *ils se donnent réciproquement leur virginité*, et sur cette virginité *ils se cèdent un droit mutuel*, celui de se la garder l'un à l'autre ». — L'amour conjugal de ce saint mariage « était tout céleste, puisque toutes ses flammes et tous ses désirs ne tendaient qu'à conserver la virginité ». — Et maintenant, voici le fruit du mariage, Jésus :

« Nous comprenons bien, direz-vous, que l'incomparable Joseph est père de Jésus-Christ par ses soins ; mais nous savons qu'il n'a point de part à sa bienheureuse naissance. Comment donc nous assurez-vous que Jésus est le fruit de ce mariage ?... J'espère que vous m'accorderez aisément que *Jésus*, ce bénit enfant, *est sorti, en quelque manière, de l'union virginale de ces deux époux...* N'avons-nous pas dit que c'est *la virginité de Marie qui a attiré Jésus-Christ du ciel ?* Jésus... n'est-il pas le fruit bienheureux que la virginité a produit ?... Que si c'est la pureté (de Marie) qui la rend féconde, je ne crains plus d'assurer que *Joseph a part à ce grand miracle*. Car cette pureté angélique est le bien de la divine Marie, elle est le dépôt du juste Joseph,... elle est le bien de son chaste époux... Marie l'a vouée, Joseph la conserve ; et tous deux la présentent au Père éternel, comme un bien gardé par leurs soins communs. Comme donc il a tant de part à la sainte virginité de Marie, *il en prend aussi au fruit qu'elle porte ;* c'est pourquoi Jésus est son fils, non pas à la vérité par la chair, mais *il est son fils par l'esprit, à cause de l'alliance virginale qui le joint à sa mère.* »

Aussi l'on peut remarquer que dans l'Evangile Joseph paraît partout en père. Et S. Jean Chrysostome en expose la raison véritable : « C'est,

[4] In-8 de 32 p. — Université d'Ottawa (Canada).

dit-il, que c'était un conseil de Dieu de donner au grand saint Joseph tout ce qui *peut appartenir au père sans blesser la virginité.* » Et Bossuet d'expliquer « toute la force de cette pensée » :

« Premièrement, supposons pour certain que c'est la sainte virginité qui empêche que le Fils de Dieu, en se faisant homme, ne choisisse un père mortel... C'est par conséquent la virginité qui empêche la paternité de Joseph.

Mais peut-elle l'empêcher jusqu'à ce point que Joseph n'y ait plus de part, et qu'il n'ait aucune qualité de père ? Nullement, dit S. Chrysostome, car la sainte virginité ne s'oppose qu'aux qualités qui la blessent... Voyez donc le secret de Dieu et l'accommodement qu'il invente dans ce différend mémorable entre la paternité de Joseph et la pureté virginale. Il partage la paternité et il veut que la virginité fasse le partage... Il y a quelque chose dans le nom de père, que la virginité ne peut pas souffrir... Mais *tout ce qui appartient à un père, sans que la virginité soit intéressée,* voilà, dit-il, ce que je vous donne : *Hoc tibi do, quod salva virginitate paternum esse potest.* »

Nous avons voulu rappeler tout d'abord la thèse traditionnelle, si parfaitement exprimée par Bossuet, pour montrer que non seulement le fait de la paternité spirituelle de S. Joseph, mais les raisons de cette paternité, ont été de tous temps dans l'enseignement catholique. Mgr Breynat en apporte lui-même la preuve péremptoire en citant S. Augustin, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, Rupert de Dentz, S. Bernardin de Sienne, Suarez, dont Bossuet ne fait que prolonger l'enseignement.

Mais dans son étude il y a cependant une note personnelle, qu'il est utile de mettre en relief. C'est la troisième partie de son travail, celle qui étudie *la nature* de la paternité de S. Joseph Cette paternité est « de l'ordre hypostatique ; en elle se réalisent pleinement, quoique d'une manière particulière, les divers éléments de la définition de la génération ; l'Esprit-Saint eut un rôle dans son élévation. »

Quand l'auteur caractérise par l' « ordre hypostatique » la nature de la paternité de S. Joseph vis-à-vis de Jésus, il veut dire simplement que « s'il est de la nature du mariage d'être ordonnée à la naissance d'une nouvelle créature humaine, le mariage de Joseph et de Marie, *par une disposition divine spéciale,* a été préordonné, voulu et préparé par Dieu pour la naissance de Jésus, Verbe incarné, Dieu homme. Par une grâce unique, la fécondité conjointe de Joseph et de Marie a été élevée à l'ordre de l'union hypostatique et au Verbe incarné comme terme et fruit préexistant de leur mariage » (p. 20-21). C'est bien l'enseignement que tout à l'heure nous avons reçu de Bossuet.

Mais Mgr Breynat veut creuser plus profondément le problème et montrer comment dans ce fruit du mariage de Joseph et de Marie, nonobstant la virginité des deux époux, se vérifie, pour justifier le titre de père donné à S. Joseph, la définition de la génération : *origo viventis a vivente, principio conjuncto, in similitudinem naturæ* [5].

Le *principium conjunctum,* c'est l'union de volonté de Joseph et de Marie pour le mariage et pour la virginité, « union toute spirituelle qui se concrétise, se matérialise, en quelque sorte, dans cette *carne una* qu'est le germe humain resté vierge dans le sein de Marie. En vertu de cette union de volonté, ce germe est la propriété conjointe et exclusive des époux en vue de la génération. » — C'est vrai, et c'est bien là encore l'enseignement de Bossuet, interprète de la tradition.

Cependant, on nous permettra non d'élever une objection, mais de relever une nuance peut-être indispensable. Le *principium conjunctum* nécessaire à justifier la génération s'entend nécessairement du double principe conjoint d'ordre physique, mâle ou femelle. Dans la génération du Christ, le principe mâle est miraculeusement suppléé par l'intervention du Saint-Esprit ou mieux de la Sainte Trinité elle-même, puisqu'il s'agit d'une opération *ad extra.* Il y a donc véritablement génération, quoique génération miraculeuse ; mais il n'y a pas en réalité de père, puisque le principe mâle naturel fait défaut. C'est pourquoi de Jésus, S. Paul dit qu'il est, au point de vue de sa génération temporelle, *sine patre* (Hébr., VII, 3).

Le *principium conjunctum* d'ordre spirituel, tel qu'il existe réellement dans le mariage de Joseph et de Marie, ne saurait, dans la définition de la génération, se substituer légitimement au *principium conjunctum* d'ordre physique, même si cette génération est miraculeuse, comme l'est celle dont Jésus-Christ est le terme. La raison en est que l'ordre spirituel ne vaut ici pleinement que pour Joseph ; dans la génération de son Fils, il y a eu, pour la Vierge Marie, la part physique et matérielle qu'ont les autres femmes dans la génération de leurs enfants. Tout le principe passif, qui se tient du côté de la mère, Marie l'a fourni ; et l'action divine a simplement suppléé au défaut de principe actif.

A notre humble avis, il vaudrait mieux, dans la démonstration de la thèse très juste de la paternité de S. Joseph, — paternité virginale et spirituelle, — laisser de côté le *principium conjunctum* inclus dans la définition de la génération physique. On peut, certes, y faire appel, d'une manière analogique, comme le fait Bossuet, en disant que Jésus est le fils de Joseph « non pas à la vérité par la chair, mais... par l'esprit, à cause de *l'alliance virginale qui le joint à sa mère* ». Mais il ne conviendrait pas de presser trop l'analogie. La part de Marie est trop différente de celle de Joseph, pour qu'on puisse parler purement et simplement de « principe conjoint ».

[5] A plusieurs reprises, l'auteur note que « la nature que recevra le Verbe sera préalablement régénérée dans l'Immaculée Conception de sa future Mère. Cette nature aura ainsi retrouvé en Marie, au moment même de sa conception, toute la splendeur de sa première pureté, telle qu'elle sortit des mains du Créateur... Cette chair immaculée qui doit être transmise au Christ pour devenir sa propre chair, doit rester immaculée jusqu'au moment précis, jusque dans l'acte même de la transmission, c'est-à-dire rester vierge de tout contact étranger. »

Entendons tout cela d'une suprême convenance. D'ailleurs l'Immaculée Conception de Marie n'a aucune influence sur la sainteté de la nature prise par Jésus-Christ. Au contraire, c'est le mystère de l'Incarnation qui demande que la Mère de l'Homme-Dieu n'ait aucune solidarité avec le péché.

Autrement, s'il est non seulement légitime, mais obligatoire, d'appeler Marie « Mère de Dieu », il faudrait pousser la logique jusqu'au bout pour S. Joseph. *Quod absit !* — La préface de S. Joseph nous donne, au point de vue théologique, la note exacte : *Vir justus, a te Deiparæ Virgini sponsus est datus, et fidelis servus ac prudens, super Familiam tuam est constitutus : ut Unigenitum tuum, Sancti Spiritus obumbratione conceptum,* PATERNA VICE *custodiret.*

§ V. — Ecclésiologie

18. — La collection « *Unam Sanctam* » a été inaugurée en 1937 aux Editions du Cerf. Elle présentera aux lecteurs une série d'études ecclésiologiques qui se donnent comme « un effort de pensée en vue d'une théologie de l'Eglise vraiment large, vivante, sérieuse. » Le 1er volume paru est celui du P. Congar, O. P., *Chrétiens désunis. Principe d'un « œcuménisme » catholique,* et nous l'avons présenté à nos lecteurs, p. 36.

Voici le second volume, — un ouvrage plus que centenaire, puisqu'il est du théologien allemand J. MŒHLER, mort en 1838 — : *L'unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles* [6]. Cet ouvrage a gardé, pour l'époque actuelle, toute sa valeur et les lecteurs du XXe siècle y trouveront une notion de l'Eglise puisée chez les Pères les plus anciens, vraiment large et vivante : celle de l'Eglise, communion d'amour animée par l'Esprit-Saint et que le mouvement intérieur de : ie façonne en une communauté de foi, de culte et de vie fraternelle.

Pour bien comprendre le sens de ce livre qu'on pourrait qualifier de génial, il faut se rappeler la conception de Mœhler touchant l'histoire et surtout l'histoire de l'Eglise. Nous la résumons ici d'après l'exposé qu'en fait, dans l'Introduction, le P. Chaillet :

« L'histoire est le développement de la vie de l'humanité sous la conduite de la Providence... Toute l'histoire apparaît nécessairement comme une évolution de l'esprit humain ; dans la multiplicité inépuisable des phénomènes hstoriques, c'est l'esprit lui-même qui apparaît, unité vivante de cette multiplicité... L'histoire est la réalisation temporelle de l'Idée, sa représentation objective...

La conception chrétienne de l'histoire n'a pas à prendre ombrage de cet « idéalisme historique ». C'est la forme de réalisme spirituel qui lui convient... Le plan divin se développe dans le temps relié à l'éternité par l'Incarnation du Verbe. Le Christ est donc au centre de l'histoire et par le Fils premier-né l'histoire est retour au Père : elle est la série des développements du principe de la vie nouvelle communiquée à l'humanité par le Christ pour la ramener à l'unité avec elle-même et avec Dieu... Le principe de l'histoire de l'Eglise, son Idée, n'est pas abstraction, concept mort, mais réalité vivante, force toujours active et créatrice. Le Christ, par le Saint-Esprit, à l'œuvre dans les fidèles pour en faire un Tout vivant, une communauté dans l'unité de la foi et de l'amour, voilà la véritable et unique Idée de l'Eglise. Cette unité est un fait, elle est donnée avec la fondation de l'Eglise par le Christ ; mais elle n'est pas inerte, posée comme une chose dont la première apparition réalise toute l'essence. L'Eglise, vraie représentation objective de son Idée, n'en épuise cependant pas toute la richesse et toute l'exigence ; si l'Idée était déjà totalement réalisée dans le temps, le Corps du Christ aurait atteint sa plénitude et l'histoire prendrait fin. La soumission de l'Eglise à la loi du temps, au rythme de la durée, laisse donc subsister un écart entre la vie chrétienne et la chrétienté historique. Cet écart, cette tension, principe de marche et de progrès, sont la justification métaphysique et religieuse de l'histoire de l'Eglise et même de l'histoire tout court » (p. XXI-XXIII).

On n'a pas à s'effrayer de cette perspective de « devenir » perpétuel. Car Mœhler n'ignore rien des présupposés doctrinaux de l'Idée directrice. S'il y a évolution, il y a continuité, il y a unité.

Et c'est précisément cette unité profonde du christianisme qu'il veut mettre en relief, tout en demeurant sur le terrain historique. Unité non seulement de l'Eglise avec elle-même, mais encore avec les principes divins posés en elle par le Christ. Que serait d'ailleurs l'Eglise sans ces principes divins ? Sans doute M. prend comme point de départ l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise naissante : « Il pourrait sembler étrange, écrit-il dans l'*Avant-Propos*, que je commence par le Saint-Esprit, quand le centre de notre foi est la personne du Christ. Evidemment j'aurais pu dire que Dieu le Père a envoyé son Fils, qui est devenu notre Rédempteur et Maître, nous a promis l'Esprit-Saint et n'a pas failli à cette promesse » (p. 1). Mais ces choses sont connues et M. débute par l'action du Saint-Esprit dans la communauté chrétienne naissante, parce que c'est ce qui, dans notre « christianisation », se présente en premier lieu selon le temps.

Il montre, d'après les témoignages des Pères des trois premiers siècles, ce que fut la croissance organique de l'Eglise. Dès le début (comme aujourd'hui encore d'ailleurs, et toujours) la communication du Saint-Esprit est la condition du christianisme. C'est par l'Esprit-Saint que se réalise « l'unité mystique » des chrétiens, unité dans laquelle le Christ se communique à nous et nous-mêmes apprenons à connaître le Christ. Cet esprit d'unité se traduit dès le début par « l'unité de l'enseignement ». Mais cet enseignement doit être l'expression idéale du christianisme et, par conséquent, la parole écrite ne saurait être comprise sans l'Esprit qui l'a dictée. En interrogeant les origines, M. observe que le christianisme s'est propagé par une parole vivante : tradition extérieure qui, en découvrant au fidèle la vraie doctrine, lui apprend à se réunir à la communauté des autres fidèles. D'où il apparaît qu'Ecriture et Tradition tiennent ensemble et ne doivent pas être séparées. Cette unité de l'enseignement est nécessaire à l'union au « vrai » Christ. Tous ceux qui ont revendiqué une fausse liberté d'investigation ont été obligés, pour justifier leur attitude, de rejeter ou de tronquer l'Ecriture Sainte ou tout au moins de l'expliquer sans l'esprit de l'Eglise. C'est la source de l'hérésie, dans laquelle s'enlise la « multitude sans unité ». Tout au contraire, l'unité qui est à la source de la vérité n'empêche pas l'existence, dans l'Eglise, d'une réelle multitude, où chacun garde son individualité :

[6] Traduction de Dom André de Lilienfeld, O. S. B. ; introduction du P. Pierre Chaillet, S. J. — In-8 de x-304 p., avec deux hors texte, 38 f. — Paris, Editions du Cerf. — Aux souscripteurs à la Collection entière est accordée une remise de 10 %.

« Les Apôtres n'ont donné que très peu de règles absolues ; leurs dispositions restaient généralement assez larges... Le développement de la religion à travers les siècles *devait, selon les circonstances, se produire de lui-même*, car le culte est ... une manifestation extérieure de la vie intérieure... Les Apôtres travaillaient à élever l'édifice du christianisme intérieur. Il ne pouvait être question pour eux de fixer définitivement par des symboles et des formules liturgiques extérieurs une vie chrétienne qui naissait à peine » (p. 153).

Cette idée et d'autres analogues sont peut-être à l'origine de certains reproches adressés à M., comme s'il avait cédé à une sorte de « modernisme anticipé ». Le P. Chaillet rappelle opportunément qu'il y aurait, dans un reproche de ce genre, une « méprise » réelle et une sorte de « contre-sens historique » (p. XXVII). Sans doute, pour être complet, « Mœhler aurait dû mieux marquer le lien entre l'objectivité positive de l'Eglise et la mission rédemptrice permanente du Verbe Incarné. » Mais ce sera là l'apport nouveau de sa *Symbolique*.

La deuxième partie de *l'Unité dans l'Eglise* suffirait à elle seule à laver son auteur de tout reproche de « modernisme », encore que certaines pages relatives à l'ordination des prêtres et des évêques, au sacerdoce universel des chrétiens, ainsi qu'à l'épiscopat et au primat du pape, manifestés comme la création de « la force active communiquée aux fidèles par le Saint-Esprit », ont besoin de quelque réflexion pour être comprises dans le sens favorable qui doit leur être restitué. La force du Saint-Esprit agissant dans la communauté, n'est pas, en effet, exclusive de l'institution positive du Christ et de la hiérarchie divinement instituée.

« Mœhler, dit encore le P. Chaillet, n'est pas un auteur facile ; sa méthode déroute une pensée habituée à la rigueur dépouillée de la scolastique ; un critique qui ne soupçonne pas le contexte historique, culturel et philosophique de l'œuvre, et à qui le climat spirituel de la jeune Ecole catholique est étranger, s'expose à de graves méprises. En concevant toute la vie extérieure de l'Eglise comme un épanouissement, sous l'action de l'Esprit, de la vie de charité des fidèles, en considérant toute l'activité de l'Eglise comme une manifestation et un affermissement de l'unité intérieure, une expression et un renforcement de l'Amour, l'auteur était enclin à mettre l'accent de préférence sur le mystère d'une même vie animant les membres divers de l'organisme, et à laisser en retrait les éléments juridiques et institutionnels qui font de l'Eglise, communauté de l'Amour, une Société parfaite » (p. XXIX-XXX).

Quoi qu'il en soit, « l'unité dans l'évêque », « l'unité dans le métropolite », « l'unité de l'épiscopat tout entier » et même le dernier chapitre, nonobstant ses tâtonnements et ses hésitations, « l'unité par la primauté », montrent bien que M. n'entend pas laisser dans l'ombre la constitution de l'Eglise, telle que la foi nous l'enseigne. Seulement, fidèle à sa méthode historique, il a su « respecter les silences et les lenteurs de l'histoire, sans s'être soustrait aux exigences du dogme » (p. XXXI).

L'étude de son livre, facilitée par l'élégante et exacte traduction de Dom de Lilienfeld, fournira aux croyants, comme aux esprits injustement prévenus contre le catholicisme, de multiples occasions de « reconsidérer » des vérités essentielles peu comprises ou déformées.

19. — Nous venons de parler des « tâtonnements » et des « hésitations » de Mœhler dans son exposé de l'unité par la primauté. Ce reproche ne saurait être encouru par l'auteur de *La Primauté Romaine dans les Premiers Siècles de l'Eglise* [7]. L'auteur, certes, n'a pas surestimé les témoignages qu'il apporte et qui d'ailleurs, en ce qui concerne les trois premiers siècles, coïncident avec ceux qu'a relevés Mœhler. Mais, en les faisant précéder d'un enseignement positif touchant la primauté romaine, tel que la théologie le déduit légitimement des Ecritures, et en interrogeant les conciles et les actes pontificaux du IV[e] et du V[e] siècle, il peut nous présenter un faisceau d'arguments autrement impressionnant que les suggestions encore timides du théologien allemand.

Un mot de l'origine du livre.

Mgr Cyrillos Macaire, Patriarche des Coptes catholiques, s'était révolté contre Rome et, démissionnaire en mai 1908, avait édité à Berne un ouvrage intitulé *La Constitution divine de l'Eglise*, dans lequel il avait attaqué les fondements mêmes du dogme de la Primauté de l'Eglise romaine. Plus tard, revenu de ses erreurs, il les rétracta publiquement et voulut réparer le mal qu'il avait fait, en composant lui-même la réfutation de son propre livre. Son manuscrit avait été confié à un prélat se rendant à Rome, lequel le remit au cardinal Marini. Malheureusement, à la mort du cardinal (1923), malgré les recherches les plus minutieuses, on ne retrouva plus trace du manuscrit.

Comme les ennemis du catholicisme exploitent, aujourd'hui encore, l'ouvrage de Mgr Macaire, il était urgent, pour le bien de certaines âmes, scandalisées et profondément troublées, d'accomplir l'œuvre de réparation que le défunt Patriarche aurait désiré accomplir par lui-même.

Telle est l'origine de cette « réponse » qui suit pas à pas le livre de Mgr Macaire.

Dans *La Constitution Divine de l'Eglise*, Mgr Macaire ne traite que la question spéciale de la Primauté Apostolique et ne fait que toucher, çà et là, à d'autres questions qui s'y rapportent. Son ouvrage comprend trois parties, destinées à combattre, chacune à sa manière, la souveraineté du Pape sur l'Eglise universelle. La première prétend se baser sur les Saintes Ecritures ; la seconde, sur la tradition des premiers siècles ; la troisième invoque le témoignage des premiers conciles œcuméniques.

La « réponse » suit le même plan, tout en gardant une certaine liberté d'allure. L'argument de tradition, par exemple, est renforcé en donnant une plus grande importance à l'historique des faits et en réunissant dans la même section le témoignage des conciles œcuméniques et celui des Pères et des historiens de l'époque. — L'auteur a fait également précéder ses démonstrations d'un exposé général de la doctrine catholique sur la matière, « ce qui, dit-il, était nécessaire pour mettre les choses au point et résoudre certaines objections qui, sans cela, auraient paru insolu-

[7] *La Primauté Romaine dans les Premiers Siècles de l'Eglise. Réponse à Mgr Macaire*, par un prêtre de la Société des Missions Africaines. — In-8 de 558 p., 25 f. — Imprimerie Albertir, Le Caire, 109 boulev. de la Reine Nazli.